NOTE DE CURS

Lect dr. DANIEL LEMENI

FUNDAMENTELE PATRISTICE ALE ECLESIOLOGIEI SF. SIMEON NOUL TEOLOG

Se pare că şi în timpul Sf. Simeon erau la ordinea zilei câteva probleme ecleziologice ivite în timpul perioadei iconoclaste şi legate de rolul ierarhiei în viața Bisericii. Sf. Simeon a abordat aceste subiecte în câteva dintre scrierile sale, mai ales în *Epistole*.

În continuare vom face câteva observații despre modul în care înțelege Sf. Simeon Biserica, despre atitudinea lui față de principiul ierarhiei în Biserică şi învățătura lui despre Taine.

BISERICA ŞI MÂNTUIREA

E bine cunoscut faptul că nici unul dintre Părinții răsăriteni, nici Sinoadele ecumenice nu au dat vreodată o definiție dogmatică a Bisericii. Cu toate acestea, au fost elaborate anumite idei ecleziologice, care au ajuns să fie acceptate în mod universal în Biserică şi care împreună constituie ecleziologia patristică.

Aceste concepții pot fi rezumate de următoarele idei recurente:

- Încă din perioada creştinismului timpuriu a fost formulat – împotriva tuturor ereziilor şi schismelor posibile – postulatul salus extra ecclesiam non este, adică „nu există mântuire în afara Bisericii", un loc comun al întregii teologii patristice,
- Au fost definite unele atribute ale Bisericii; potrivit Simbolului de credință, ea este „una, sfântă, sobornicească şi apostolică",
- Biserica a fost reprezentată prin anumite imagini şi metafore – trupul lui Hristos, mireasa lui Hristos, rai, arca lui Noe s.a. – pe care s-au clădit anumite idei ecleziologice,
- În sfârşit, a fost formulată doctrina ecleziologică bidimensională despre „Biserica pelerină" a acestui veac şi „Biserica cerească" a veacului viitor.

Modul în care Sf. Simeon înțelege împlinirea Bisericii este apropiat de cel al Sf. Irineu: el o priveşte ca pe un proces treptat care se realizează prin primirea de noi membri: „Şi atunci şi plinătatea

trupului lui Hristos va fi plinită de Dumnezeu în cei hotărâți mai dinainte să devină conform chipului Fiului Său; iar aceştia sunt fiii luminii şi ai zilei Lui. Aşadar prehotărâți, înscrişi şi numărați sunt toți care urmează să se adauge şi să se alipească trupului lui Hristos; după care acesta ajungând întreg, nelipsindu-i nici un mădular, se va umple sau desăvârşi" (Discursuri teologice şi etice 1,8, în Scrieri I, Ed. Deisis, 2001, p. 130).

După cum vedem, Sf Simeon exprimă limpede noțiunea de predeterminare sau predstinare. Ce prespune aceasta în contextul gândirii teologice răsăritene şi la Sf. Simeon în special? Textul cheie din Noul Testament care se referă la acest concept este Rom 8, 29-30 (Căci pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a şi hotărât). Atât la Sf. Pavel, cât şi la Părinții Apostolici întâlnim ideea că Biserica este pre-aleasă (Sf. Clement Romanul) şi „pre-determinată înainte de începutul veacurilor" De voia lui Dumnezeu (Sf. Igantie Teoforul), şi că numărul celor „predeterminați" trebuie să se plinească înainte de Învierea cea de pe urmă.

Ideea că mântuirea depinde mai degrabă de voia şi mila lui Dumnezeu decât de eforturile omului a fost exprimată de nenumărate ori. În acelaşi timp, Sf. Părinți au subliniat importanța voinței libere a omului ca sursă a binelui şi răului şi, prin aceasta, un mijloc de mântuire sau osândă.

Sf. Ioan Damaschin sintetizează abordarea răsăriteană tradițională a problemei. El face distincția între „pronia" şi „preştiința" lui Dumnezeu pe de-o parte şi

„predestinare" şi „predeterminare" pe de alta, sugerând că „Dumnezeu ştie totul dinainte, dar nu le predestinează pe toate. Cunoaşte mai dinainte pe cele ce sunt în puterea noastră, dar nu le predestinează" (Dogmatica).

În comentariul la Romani 8,29-30, Sf. Simeon se opune ideii că unii oameni sunt predestinați la mântuire, iar alții nu. Deşi o astfel de idee este în general străină de gândirea teologică răsăriteană, probabil exista o polemică în această privință la Constantinopol în vremea Sf. Simeon, fie printre teologi, fie, poate, printre oamenii de rând. Însuşi Sf. Simeon ne oferă o dovadă în acest sens atunci când afirmă că a auzit pe „mulți oameni" spunând: „Care îmi este folosul dacă mă voi supune la osteneli, dacă voi arăta întoarcere şi pocăință, dar nu sunt precunoscut de Dumnezeu şi prehotărât

ca să mă mântuiesc...?" (Discursuri teologice şi etice 2,1, op. cit., p. 157-158).

Sf. Simeon dă un răspuns cuprinzător acestei întrebări, sugerând că, în realitate, toţi oamenii sunt chemaţi de Dumnezeu la mântuire prin pocăinţă: „De ce nu cugetaţi cele ce vă mântuiesc, ci cele ce vă pierd...? oare nu-l auziţi...pe acelaşi zicând: Pocăţă-vă, căci s-a apropiat Împărăţia cerurilor...? A spus oare sau spune unora: <Nu vă pocăiţi, căci nu vă voi primi pe voi>, iar altora, ca unora prehotărâţi:

<Voi însă pocăiţi-vă, căci v-am preştiut pe voi>? Nicidecum, ci zi de zi în întreaga lume şi în toată Biserica strigă: Veniţi la Mine toţi cei osteniţi şi împovăraţi, şi Eu vă voi da odihnă (Matei 11,28)" (Discursuri teologice şi etice 2,1, p. 158).

Este adevărat, continuă Sf. Simeon, că Dumnezeu cunoaşte totul dinainte, atât trecutul, cât şi viitorul. Însă, aşa cum un împărat care priveşte întrecerea alergătorilor în arenă nu este cauza victoriei sau înfrângerii lor, care ambele depind de eforturile proprii, la fel Dumnezeu nu este cauza pieirii omului. Dumnezeu ne-a dat voinţa liberă, precum şi poruncile care să ne înveţe şi, deşi şi El luptă permanent alături de noi, victoria finală depinde de voinţa şi efortul nostru (Discursuri...2,1, p. 84-

105).

După o rememorare a întregii istorii biblice, Sf. Simeon conchide cu un apel către cititorii săi: „Iată, aşadar, că şi tu, frate, ai fost preştiut de Dumnezeu şi prehotărât şi preamărit şi îndreptat şi chemat la viaţa veşnică prin credinţa în Hristos şi Sfântul Botez...Lucrează, aşadar, virtuţile şi păzeşte poruncile lui Dumnezeu" (Discursuri...2,7, p. 185).

Această doctrină despre predestinarea universală reprezintă o dezvoltare a învăţăturii patristice tradiţionale: Sfântul Ioan Gură de Aur a exprimat opinii similare (cf. Omilii la Romani 16, unde tâlcuind versetele Rom 8, 29-30, Sf. Ioan Gură de Aur avansează ideea chemării universale: „Dacă ar fi fost de ajuns numai chemarea, de ce nu s-au mântuit toţi? Deoarece...nu numai chemarea (lui Dumnezeu), ci şi voinţa celor chemaţi sunt pricinile mântuirii lor. Chemarea nu este obligaţie sau constrângere. Toţi au fost chemaţi, dar nu toţi au ascultat chemarea".

IERARHIA

Sf. Simeon abordează chestiunea importanței ierarhiei bisericeşti în Epistola 3, dedicată temei succesiunii apostolice în Biserică: „Stăpânul Dumnezeu a vorbit cu Apostolii şi ucenicii Lui, şi le-a încredințat toate tainele iconomiei Lui...Şi când fiecare din Apostoli voia să plece dintr-un loc şi să meargă în alt loc, cetate sau ținut oneau în locul lor episcopi şi preoți, precum şi învățători, părinți şi călăuze duhovniceşti. Şi aceia, iarăşi, înainte de a muri, alegeau pe alții vrednici de această slujire şi-i hirotoneau şi-i lăsau în locul lor. Şi aşa s-a făcut prin succesiune, până ce a ajuns şi la noi această rânduială şi legiuire prin lucrarea Duhului Sfânt...Şi pentru că turmele lui Hristos s-au înmulțit şi poporul Lui a ajuns fără număr, harul Duhului Sfânt a rânduit ca arhiereilor să li se aduge şi monahi, ca să conlucreze şi ei împreună cu aceştia..." (Epistola 3, în Scrieri III, Ed. Deisis, 2001, p. 327).

Sf. Simeon foloseşte Epistola către Corinteni a Sf. Clement pentru a confirma ideea succesiunii apostolice în Biserică. Numai ultima propoziție din pasajul citat indică o anumită diferență între Sf. Clement şi Sf. Simeon: ideea că monahii s-au „adăugat" ierarhiei Bisericii prin harul Duhului Sfânt provine probabil din epoca post- iconoclastă. Atunci când monahii aveau un statut foarte înalt în societatea bizantină, iar rolul lor în viața Bisericii era uneori mai important decât al ierarhiei.

Înțelegerea Sf. Simeon a ierarhiei Bisericii ca o instituție instituită de Dumnezeu presupunea ideea că „mântuirea nu este posibilă fără ierarhie". Urmaşii Apostolilor fac aceleaşi lucru pe care le făceau Apostolii şi sunt „deopotrivă cu Apostolii şi ei înşişi apostoli", susține Sf. Simeon (Epistola 3, op. cit., p. 338).

Cei care nu îi primesc pe aceştia, Îi resping pe Iisus Hristos şi pe Dumnezeu Tatăl (Epistola 3, p. 338). După cum spune Sf. Simeon: „Nimeni nu vine la credința în Sfânta Treime cea de-o-ființă, dacă nu e învățat de un învățător dogmele credinței; şi nimeni nu e botezat fără preot şi nu se împărtăşeşte el însuşi cu dumnezeieştile Taine, iar cine nu se împărtăşeşte de acestea nu va dobândi niciodată viața veşnică" (Epistola 3, p. 338).

Afirmațiile ferme ale Sf. Simeon sunt confirmate de toată tradiția patristică. Sf. Ignatie Teoforul îi compară mereu pe episcopi şi preoți cu Hristos şi Apostolii; potrivit lui, fiecare membru al Bisericii trebuie să asculte pe „pe episcop, care este în locul lui Dumnezeu, pe preoți, care sunt în locul soborului Apostolilor şi pe diaconi, cărora li s- a încredințat slujirea lui Iisus Hristos" (Ignatie Teoforul, Către Magnezieni, PSB 1, EIBMBOR, 1995, p. 200).

Sf. Ipolit al Romei susține că autoritatea de a „lega şi dezlega" dată Apostolilor este exercitată de episcopi, care se împărtăşesc de aceleaşi har al Duhului Sfânt. Este evident că Sf. Simeon avea o atitudine avea o atitudine extrem de respectuoasă față de principiul ierarhiei în Biserică. Cu toate acestea, el a criticat aspru pe episcopi, preoți şi călugări din vremea lui, declarând că unii dintre ei nu îndeplineau cerințele slujirii lor (vezi de pildă Imnul 58 şi Epistola 3).

„Vorbesc despre acei mulți dintre episcopi,
Care se înalță, deşi se află jos, coborâți
Printr-o umilire rea şi contrară celei adevărate,
Vânând slava cea de la oameni
Şi nesocotindu-Mă pe Mine, Creatorul tuturor
Şi respingându-Mă ca pe un sărac şi sărman.
Ei se ating cu nevrednicie de Trupul Meu
Şi tind să domnească peste cei mulți,
Pătrunzând fără chemare înăuntrul celor tainice ale Mele,
Intrând în cămara de nuntă, în altarul Meu, al celor negrăite,
Fără veşmântul harului Meu, pe care nu l-au primit încă,
Ca să vadă cele ce nu le este îngăduit" (Imnul 58).

Dăm mai jos interpretarea Păr. D. Stăniloae cu privire la această viziune a Sf. Simeon despre ierarhia clericală: „Unii episcopi nevăzând în pâinea euharistică ce o țin în mână şi o dau altora, trupul jertfit al lui hristos, ca să se smerească şi ei, socotesc însărcinarea dată lor de-a face aceasta ca un termen de mândrie şi de domnie asupra mulțimii credincioşilor. Ei intră în cele tainice ale Domnului (în altarul Lui), în cămara de nuntă a Domnului, unde se produce unirea cu El, fără veşmântul harului, mai bine zis al curăției. Harul Botezului se socoteşte că se pierde de cei păcătoşi, rămânând doar <caracterul> sau pecetea Botezului. Cineva ar putea socoti că după Sf. Simeon aşa se întâmplă şi cu harul Hirotoniei. Ba că el merge până acolo încât socoteşte că cei nevrednici nici nu primesc harul la Hirotonie. De fapt, Biserica a socotit totdeauna Tainele

săvârşite de preoţii şi episcopii ei, chiar când sunt socotiţi de unii sau sunt de fapt nevrednici, valide, până ce nu sunt caterisiţi de episcop (în cazul preotului), sau de un sinod de episcopi (în cazul episcopului). Ea n- a lăsat pe credincioşi în nesiguranţă în privinţa primirii harului. Deci nu de puterea de- a transmite harul sunt lipsiţi episcopii şi preoţii nevrednici, ci de mântuirea lor. În acest sens, vorbeşte Sf. Simeon de lipsirea lor de har" (Păr. D. Stăniloae, Studii de Teologie Dogmatică, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 697).

Sf. Simeon a exprimat şi ideea că puterea de a „lega şi dezlega" nu aparţine tuturor preoţilor, ci numai „celor ce slujesc Evanghelia în duh de smerenie şi duc o viaţă ireproşabilă" (cateheza 28, în Scrieri II, p. 296). Nu ajunge să primeşti „hirotonia de la oameni", ci trebuie să fii numit de Dumnezeu prin Duhul Sfânt, susţine Sf. Simeon (Ibidem). Dacă nu te-ai lepădat de lume şi nu ai urât-o, dacă nu ţi-ai pierdut sufletul pentru Hristos şi nu te-ai învrednicit de a vedea lumina dumnezeiască şi de a-L primi pe Duhul Sfânt, nepătimirea şi sfinţenia, nu ar trebui să devii preot (Discursuri teologice şi etice, 6, p. 428).

La lectura acestor texte, am putea crede că pentru Sf. Simeon validitatea hirotoniei preotului depinde de calităţile personale ale acestuia, aşa cum s-ar putea deduce că depinde şi validitatea Tainelor pe care le săvârşeşte (K. Ware indică apropierea dintre un astfel de punct de vedere şi donatism). Însă Sf. Simeon nu merge până într-acolo, încât să afirme că hirotonia sau tainele nu ar fi „valide" dacă preotul nu duce o viaţă de sfinţenie şi că „apa rămâne apă" dacă Botezul este săvârşit de un preot nevrednic. Însă el se apropie destul de mult de o astfel de afirmaţie, mai ales într-una dintre epistolele sale, în care spune că episcopii şi preoţii care au ajuns „trupeşti şi iubitori de plăcere, plini de slavă deşartă şi au înclinat spre erezii" sunt lipsiţi de harul dumnezeiesc şi de puterea de a ierta păcatele (Epistola 1, în Scrieri III, Ed. Deisis, 2001, p. 314).

Vorbind despre clerul din vremea sa, Sf. Simeon susţine următoarele: „Puterea de a ierta păcatele nu a fost dată de Dumnezeu pur şi simplu monahilor numai cu haina, nici celor hirotoniţi şi înscrişi în treapta preoţiei, nici chiar celor cinstiţi cu demnitatea arhieriei, adică patriarhilor, mitropoliţilor şi episcopilor – să nu fie! Ci acestora li s-a îngăduit numai să slujească cele sfinte. Şi chiar şi aceasta...este îngăduit numai acelora care între preoţi,

arhierei şi monahi se numără prin curăție împreună cu corurile ucenicilor lui Hristos" (Ibidem).

Corespund aceste idei învățăturii Bisericii Ortodoxe? Ar trebui clarificat de la început faptul că Sf. Simeon, deşi vorbeşte despre „slijirea celor sfinte", este interesat aici în primul rând de Taina Spovedaniei în contextul concepției despre paternitatea duhovnicească ca dar harismatic: aceasta este tema principală a Epistolei 1 şi a multor altor scrieri (această idee provine din experiența personală a Sf. Simeon a relației cu părintele său duhovnicesc Simeon Evlaviosul – vezi monografia lui B. Krivocheine, În lumina lui Hristos, EIBMBOR, 2005; de asemenea, G. Bunge, Părintele duhovnicesc şi gnoza creştină după avva Evagrie Ponticul, Ed. Deisis, 2000 în legătură cu înțelegerea – tradițională în monahismul primar – a paternității duhovniceşti ca vocație harismatică).

Sf. Simeon nu pune atât la îndoială validitatea tainelor săvârşite de preoți nevrednici, cât insistă asupra necesității de a fi chemat de Dumnezeu la slujirea de părinte duhovnicesc.

Cu alte cuvinte, puterea „de a lega şi dezlega" nu este dată în mod automat tuturor celor hirotoniți preoți, ci trebuie dobândită prin curăție morală şi experiență duhovnicească (de altfel, chiar şi în zilele noastre, în Biserica Ortodoxă Greacă, de pildă, nu tuturor preoților li se îngăduie să spovedească, ci numai celor care, ajungând la o anumită vârstă, primesc binecuvântarea unui episcop de a deveni părinți duhovniceşti).

În al doilea rând, să nu uităm că, în tradiția răsăriteană, ideea că validitatea Tainelor nu depinde de calitățile personale ale preotului nu a fost niciodată exprimată la fel de ferm ca în Apus (începând cu polemica anti-donatistă a Fer. Augustin).

De altfel, Sf. Simeon nu este singurul care să sugereze că există o anumită interdependență între slujirea Tainelor şi calitățile personale ale preotului; cunoaştem cel puțin un text liturgic al Bisericii de Răsărit în care se presupune o legătură între acestea, anume rugăciunea preotului din Liturghia Sf. Vasile cel Mare: „Să nu opreşti, pentru păcatele mele, harul Preasfântului Tău Duh, de la darurile ce sunt puse înainte" (cf. Liturghier, EIBMBOR, 2000, p. 116 – „rugăciune de la Proscomidie").

În cele din urmă, trebuie să subliniem că, atunci când stăruie ca reprezentanții clerului să îndeplinească cerințele înalte ale vocației lor, Sf. Simeon este fidel învățăturii unor Părinți anteriori lui. Cu

mult înaintea lui, Sf. Grigorie de Nazianz susținea că, dacă cineva nu s-a ridicat deasupra patimilor şi nu şi-a curățat mintea, nu ar trebui să primească slujirea de preot. Potrivit Sf. Grigorie, „preotul trebuie mai întâi...să se facă lumină şi apoi să lumineze pe alții, să se apropie de Dumnezeu şi apoi să îi călăuzească pe alții către El, să se sfințească şi apoi să îi sfințească pe alții... să se facă dumnezeu şi să îi îndumnezeiască pe alții" (Discursuri 2,91).

Atât Sf. Grigorie, cât şi Sf Ioan Gură de Aur aveau o concepție foarte elevată despre preoție şi se plângeau de starea de decădere morală a clerului din vremea lor. Principala preocupare a Sf. Simeon era îmbunătățirea condiției duhovniceşti a Bisericii bizantine din epoca sa. Cerințele lui absolute privind calitățile ierarhiei, precum şi critica acesteia trebuie înțelese în contextul acestei preocupări, mai degrabă ca nişte avertismente profetice decât ca nişte formule dogmatice sau hotărâri canonice.

AUTORITATE ASCETICĂ *VERSUS* AUTORITATE IERARHICĂ ÎN ANTICHITATEA CREŞTINĂ TÂRZIE

În continuare ne propunem să evidențiem faptul că, în antichitatea creştină târzie au coexistat în cadrul Bisericii două tipuri de autorități: este vorba de o autoritate ascetică sau harismatică, respectiv de cea ierarhică sau ecleziastică. Pornind de la câteva texte ale monahismului primar vom încerca să arătăm că, departe de a fi în armonie, între cele două tipuri de autorități a existat de multe ori o tensiune, această tensiune putând fi sesizată chiar şi în secolului X la Sf. Simeon Noul Teolog.

Punctul de plecare al problemei va fi modul în care a fost înțeleasă îndrumarea spirituală în tradiția creştinismului primar. Într-o formulare laconică şi simplificatoare practica îndrumării spirituale poate fi definită ca fiind acel acel *modus operandi* prin care o autoritate religioasă încerca să determine progresul spiritual al celor pe care îi avea în grijă, atât în comunitățile laice, cât şi în cele ascetice.

Pornind de la această definiție minimală se acceptă îndeobşte faptul că, în primele secole creştine se poate vorbi de o îndrumare duhovnicească în sens larg, şi anume cea a episcopilor. Această îndrumare avea un "caracter ierarhic şi oficial" şi ea se exercita „mai cu seamă în mod *colectiv* (s.n.) asupra ansamblului credincioşilor".

Pe de altă parte, avem, însă, paternitatea *avvei* care se exercita în mod *individual* în cadrul acelor întâlniri particulare dintre un bătrân şi ucenicul său. Acesta este, de altfel, sensul tare al îndrumării spirituale pe care îl regăsim cu atâta forță exprimat la Părinții pustiei din Egiptul secolului IV.

Cu alte cuvinte, dacă preotului sau episcopului îi mărturisim, în genere, păcatele în vederea obținerii iertării – în Taina Spovedaniei – , părintelui duhovnicesc îi dezvăluim tendințele, dorințele şi gândurile (*logismoi*) noastre în vederea obținerii unei îndrumări spirituale.

În cazul preotului sau episcopului avem, aşadar, de-a face cu o autoritate sau o „*paternitate funcţională*”, potrivit căreia filiația divină se operează prin mijlocirea tainelor, în timp ce autoritatea *avvei* se întemeiază pe calitățile şi harismele personale ale acestuia. Tocmai această autoritate duhovnicească, care se obține în urma unei îndelungi asceze, îl califică şi-l validează pe *avva* drept părinte duhovnicesc. În subsidiar avem de-a face aici, de fapt, cu problema autorității în Biserica primară. De pildă, în *Apophtegmata Patrum* nu puține sunt cazurile în care bătrânii deşertului reacționau împotriva pedepselor aspre impuse de autoritățile bisericeşti.

Astfel, un frate l-a întrebat pe avva Pimen: „Am făcut păcat mare şi vreau să mă pocăiesc timp de trei ani. Bătrânul i-a spus: <Este mult>. Şi fratele i-a zis: Dar timp de un an? Bătrânul i-a spus din nou: <Este mult>. Cei de față i-au spus: Dar timp de patruzeci de zile? A răspuns iarăşi: Este mult şi a continuat: <Eu zic că dacă un om se pocăieşte din toată inima sa şi, îşi propune să nu mai facă păcate, Dumnezeu îl primeşte chiar şi în trei zile>”.

În această sentință se poate remarca că, avva Pimen nu pretinde atât autoritatea de-a ierta păcatele în virtutea unei succesiuni apostolice, cât mai ales condițiile în care Dumnezeu îl primeşte pe omul angajat pe drumul desăvârşirii de sine.

Autoritatea avvei Pimen are la bază încrederea sa împotriva convingerilor interlocutorului său (care reflectă practica bisericească predominantă) potrivit căreia, pocăința din adâncul inimii reprezintă lucrul plăcut înaintea lui Dumnezeu. Aceeaşi atitudine se reflectă într-o povestire identică legată de avva Sissoe şi, care se încheie cu mărturisirea fermă a bătrânului: „Am încredere în Dumnezeu că, dacă cineva se pocăieşte din tot sufletul, Dumnezeu îl primeşte chiar şi după trei zile.”Amintim aici şi sfatul pe care avva Lot l-a dat unui frate care a căzut în păcat, şi anume, să postească, iar „după ce s-au împlinit trei săptămâni”, bătrânul s-a încredințat că Dumnezeu a primit pocăința fratelui.

Claudia Rapp abordând tematica privitoare la existența celor două tipuri de autorități, cea ascetică şi harismatică specifică Părinților pustiei, respectiv, cea ierarhică şi oficială a episcopilor, a definit-o pe prima ca avându-şi „izvorul în eforturile personale ale individului, ea fiind dobândită prin supunerea trupului şi prin practicarea modului de viață ascetic”.

În acest context accentuăm faptul că, *Apophtegmata Patrum* este în mod predominant preocupată de *praxis*-ul ascetic al

Părinților deşertului, deoarece aşa cum a remarcat B. Ward, ucenicii n-au căutat o axiomă teologică la bătrânii lor, ci mai curând, ei au urmărit o învățătură pe care s-o aplice vieții şi *askesis*-ului lor. Această învățătură nu era codificată într-un text, ci mai curând în modul de viață al bătrânului. De aceea, practicile spirituale ale Părinților deşertului se referă, atât la internalizarea luptei spirituale cât, şi la folosirea exemplului sfânt. Pe scurt, autoritatea ascetică presupune un lung travaliu duhovnicesc în urma căruia ascetul dobândeşte statutul unui om *înduhovnicit*.

Atunci când vorbeşte de autoritatea ierarhică sau instituțională C. Rapp o identifică cu autoritatea spirituală. În forma ei cea mai pură, autoritatea spirituală fiind o autoritate care vine din posesia Duhului Sfânt, ea este privită ca un dar sfânt, fără nicio participare sau pregătire din partea celui care o primeşte. Cu alte cuvinte

„autoritatea spirituală îşi are sursa în afara individului, şi ea este dată de Dumnezeu ca un dar, fără o participare personală sau vreo pregătire din partea primitorului", în timp ce autoritatea ascetică se întemeiază, aşa cum am văzut, pe modul de viață ascetic.

În acest context amintim o altă distincție pe care C. Rapp o face, şi care ne ajută să înțelegem mai bine cele două tipuri de autorități, şi anume, cea între „purtătorii Duhului" (*pneumatophoroi*) văzuți ca primitori sau vase ale Sf. Duh şi „purtători ai lui Hristos" (*christophoroi*) înțeleşi ca şi colaboratori conştienți şi activi ai Sf. Duh.

Faptul că anumiți oameni sunt investiți cu daruri speciale ale Duhului Sfânt nu s-a sfârşit, aşadar, o dată cu era apostolică, astfel încât, în secolele următoare aplicarea denumirii de „purtător de Duh" şi „purtător a lui Hristos", care l-a început era rezervată profeților şi învățătorilor, a fost extinsă şi asupra martirilor, asceților, oamenilor sfinți, preoților şi episcopilor.

Din *Istoria lausiacă* aflăm că, atunci când Paladie s-a referit la învățătorul său, avva Evagrie Ponticul, l-a numit „bărbat purtător de Duh şi pătrunzător" (*anner pneumatophoros kai diakritikos*), iar *Patericul* îl desemnează pe avva Antonie ca fiind „purtător de duh" (*pneumatophoros*). Criteriul fundamental în virtutea căruia *avva* e un „purtător de duh" (*pneumatophoros*) are în vedere experiența duhovnicească.

Cu alte cuvinte avva nu e numit „bătrân" în virtutea „vârstei înaintate şi a părului alb", ci a experienței dobândite în Duhul Sfânt: „Avva Moise a spus într-o zi fratelui Zaharia: <Spune-mi ce trebuie

să fac?>. Auzind aceste cuvinte, acesta s-a aruncat la picioarele bătrânului şi i-a zis: Tu mă întrebi, părinte? la care bătrânul i-a zis: <Crede-mă, Zaharia, copilul meu, căci am văzut Duhul Sfânt venind peste tine şi de aceea sunt constrâns să te întreb>". Efigie a sfinţeniei, adevăratul *pneumatophoros*, atât în perioada apostolică, cât şi mai târziu a fost întotdeauna omul duhovnicesc. Atât *Apophtegmata Patrum*, cât şi *Scrisorile* Sfinţilor Varsanufie şi Ioan au evidenţiat în mod cât se poate de clar că, autoritatea spirituală a părinţilor duhovniceşti era legată în mod indisolubil de sfinţenia lor personală.

De altfel, întreaga mişcare monastică din Egipt a generat o enormă literatură ce cuprinde ample biografii ce relatează cursul vieţii unei persoane sfinte de la naştere până la moarte. Lucrarea de pionerat în această privinţă rămâne *Viaţa Sf. Antonie* scrisă de Sf. Atanasie, episcopul din Alexandria asupra căreia o să insistăm în rândurile de mai jos.

Înainte însă de a surprinde dimensiunea ambivalentă cu privire la cele două tipuri de autorităţi la Sf. Antonie, menţionăm faptul că, toată această literatură hagiografică a monahismului timpuriu descrie existenţa unei relaţii tensionate între omul sfânt sau duhovnicesc şi clerul sau ierarhia bisericească, relaţie care a continuat să fie renegociată în funcţie de circumstanţele istorice în care cele două tipuri de autorităţi au interacţionat. Acest conflict potenţial s-a născut pornind de la pretenţia revendicată atât de asceţii harismatici, cât şi de ierarhii Bisericii de-a deţine autoritatea spirituală. Atât asceţii, cât şi episcopii au pretins că învaţă cu autoritate spirituală, dar ei au fost în contradicţie în privinţa felului şi a metodei de a-şi exersa această autoritate. Sugeram mai sus faptul că, asceţii au pregătit prin însuşi modul lor de viaţă terenul pentru a deveni vase ale Sfântului Duh, înţelepciunea şi discernământul lor fiind în ultimă instanţă rezultatul unei „posesiuni" a Sf. Duh.

Or, tocmai din această perspectivă, mai mulţi asceţi şi-au exprimat teama în ceea ce priveşte pierderea acestor daruri spirituale dacă ei şi-ar fi asumat responsabilităţile concrete ale oficiului bisericesc. Prima şi cea mai importantă grijă a monahului era, aşadar, aceea de a îşi păstra acea stare de linişte sufletească (*apatheia*), precum şi disciplina lui ascetică. Din acest motiv, avva Antonie a refuzat dorinţa unui comandant militar de-a rămâne prea mult în rândul mirenilor, tocmai pentru a nu-şi slăbi rigoarea ascetică: „...când uneori era supus la o adevărată silă din partea

celor ce aveau vreo nevoie, se cobora; dar după ce împlinea rugămintea, se grăbea să se înapoieze. Aşa odată o căpetenie de oaste rugându-l mult să coboare, veni şi după ce vorbi despre cele ale mântuirii şi despre cele de trebuință se grăbea să se întoarcă. Amintitul comandant rugându-l să mai întârzie, el spuse că nu poate zăbovi cu ei şi l-a convins pe acesta cu o frumoasă pildă, zicând: <Precum peştii dacă întârzie pe uscat mor, aşa şi monahii dacă întârzie printre voi şi petrec la voi se destramă. Deci aşa cum se grăbeşte peştele spre mare, aşa trebuie să ne grăbim noi spre munte ca, nu cumva întârziind, să uităm de cele dinăuntru>".

Din motive similare, Sf. Antonie a refuzat invitația lansată de împăratul Constantin de a-l vizita la Constantinopol, după ce ucenicul său avva Pavel i-a spus: „Dacă mergi, te numeşti Antonie; dacă nu mergi, *avva* Antonie".

Pe de altă parte, aflăm că mulți dintre asceții care au fost clerici, unii au experimentat anumite dificultăți în menținerea deprinderilor lor ascetice. Avva Apphu a găsit, de pildă, că este imposibil să-şi mai practice exercițiile lui ascetice după ce a devenit episcop de Oxyrynch: „Povesteau, despre episcopul Oxyrynchului, numit avva Apphu: <Pe când era monah făcea multe canoane grele. Când a devenit episcop a vrut să continue canoanele şi în lume, dar n-a putut. Atunci s-a aruncat în fața lui Dumnezeu şi a zis: „A plecat harul de la mine din pricina episcopatului?" I s-a răspuns: „Nu, dar atunci erai în pustiu şi, nefiind nici un om prin preajmă, te ajuta Dumnezeu; aici eşti în lume şi te ajută oamenii>".

De asemenea, avva Netras s-a supus el însuşi unei asceze mult mai mari după ce a devenit episcop de Faran în secolul V: „Povesteau, despre avva Netras, un ucenic al avvei Silvan, că atunci când stătea în chilia de pe muntele Sinai avea grijă cu măsură de nevoile trupului, iar când a devenit episcop la Faran şi-a impus o viață foarte aspră. Ucenicul său îi zice: <Avva, când eram în pustiu nu te nevoiai atât de tare>. Bătrânul îi răspunde: <Acolo era pustiu, linişte şi sărăcie şi trebuia să am grijă de trup, ca să nu mă îmbolnăvesc şi să caut ceea ce nu aveam. Aici însă este lumea şi pot găsi oricând ce-mi trebuie: dacă mă îmbolnăvesc este oricând cineva care să mă îngrijească, să nu-mi pierd călugăria>".

Mai mult, unii asceți au recurs la gesturi dramatice pentru a refuza hirotonia, aşa cum a făcut avva Amoniu, ucenicul avvei Pamvo: „Acest Amoniu, dimpreună cu trei frați şi două surori ale

lui, ajungând la culmea iubirii de Dumnezeu, au plecat în pustie. Şi acelea şi-au făcut un locaş al lor şi ei alt locaş, în aşa fel că era o depărtare îndestulătoare întreolaltă. Deoarece bărbatul era peste măsură de iubitor al cuvântului şi o cetate apropiată de el voia să-l aibă ca episcop, au venit la fericitul Timotei rugându-l să li-l hirotonească episcop. Acesta le-a spus: <Aduceți-l la mine şi-l voi hirotoni>. Când, deci s-au dus la el cu un ajutor şi a văzut acela că a fost prins, i-a rugat şi s-a jurat că nu primeşte hirotonia, nici nu voieşte să iasă din pustie. Dar nu l-au ascultat. Atunci, în văzul lor, luând un cuțit şi-a tăiat urechea stângă până la bază, zicându-le: <De acum sunteți siguri că îmi este cu neputință, legea oprind să fie primit în preoție unul cu urechea tăiată>. Drept urmare lăsându-l, au plecat şi ducându-se, au spus episcopului. Şi acesta le-a spus: <Această lege are putere la iudei. Dar mie de-mi aduceți şi pe cineva cu nasul tăiat, îl voi hirotoni, de se arată vrednic prin purtări>. Plecând ei iarăşi la acela l-au rugat. Dar el s-a jurat lor: <De mă veți sili, îmi voi tăia şi limba>. Lăsându-l deci, au plecat".

În fine, Paladie relatează cum Ioan din Lycopole, unul din părinții lui duhovniceşti, la întrebarea acestuia dacă vrea să devină episcop (*episkopos*), el i-a răspuns în mod ironic că este episcop (*episkopo auta*, adică „supraveghetor") „în bucătării, în prăvălii, la mese, la vase. Le supraveghez; şi dacă vinul e oțetit, îl înlătur, iar pe cel bun îl beau. La fel supraveghez blidul, şi dacă lipseşte sarea sau ceva ce-i dă gust, caut să-i dau gust şi aşa rămâne ceea ce este în el. Aceasta este episcopia (supravgherea) mea. Căci m-a <hirotonit> lăcomia de mâncare".[19] În spatele acestui joc de cuvinte despre semnificația originară a cuvântului *episkopos*, care descrie funcția supraveghetorului, rămâne realitatea potrivit căreia viața ascetică a deşertului nu are în vedere serviciile administrative ale episcopului.

Funcția administrativă originară a episcopului este conținută în istoria termenului grecesc *episkopos*, a cărui adaptare latină – *episcopus* – este rădăcina cuvântului episcop. Derivat de la semnificația verbului grecesc „a supraveghea" (*episkopein*), *episkopos* înseamnă în mod literal „supraveghetor". Astfel, termenul *episkopos* se referă la o activitate sau o îndatorire care ar putea fi îndeplinită în situații diferite de către anumiți oameni.

De asemenea, acest termen se referă la o persoană care a îndeplinit această datorie înlăuntrul unui grup, motiv pentru care el a fost investit cu acest titlu. Creştinii nu au fost, însă, primii care au folosit această utilizare a cuvântului. În antichitatea clasică,

funcționarii sau comandanții cei mai mari, incluzând aici membrii (*collegia*) preoților păgâni, au fost numiți, de asemenea, *episkopoi*. Oscilarea între funcția şi titlul de *episkopos* a dat ocazia unui amuzant joc de cuvinte în secolul V, aşa cum reiese din povestirea relatată mai sus de Paladie: acel monah care era bucătarul mănăstirii întrebat fiind dacă vrea să devină episcop într-o zi a răspuns că el îndeplineşte deja funcția unui „episcop", şi anume, cea de supraveghetor culinar. Episcopul în calitatea sa de „supraveghetor" al problemelor de ordin bisericesc face trecerea de la „supravegherea" vieții interioare a ucenicului, aceasta fiind responsabilitatea primordială a unui avva, la cea de păstorire a unei comunități şi de „administrare" a tainelor bisericeşti.

Cu alte cuvinte dacă funcția unui avva este harismatică, funcția ierarhiei bisericeşti, transpare, *a contrario*, în exercitarea pocăinței prin „dezlegarea de păcate": ca succesor al apostolilor, cel care dezleagă şi leagă păcatele este episcopul sau preotul: „Episcopul – afirmă C. Rapp – dezleagă păcatele credincioşilor prin punerea mâinilor, în acest fel el comunicând Sfântul Duh pe care el însuşi l-a primit în acest fel. Acest act este numit *anadechesthai*, adică acelaşi cuvânt care a fost folosit pentru cel care botează, de unde şi similaritatea între botez şi pocăință". Administrarea acestei pocăințe a fost o realitate ce poate fi atestată începând cu sfârşitul secolului II, şi ea ține de domeniul episcopilor.

Această prerogativă care le conferă episcopilor o autoritate spirituală nu e rezultatul darurilor lor spirituale, ci mai degrabă ea derivă din statutul de succesori ai apostolilor. Altfel spus, dacă îndrumarea spirituală la asceții din pustia egipteană era restrânsă la păcatele de după botez ale ucenicilor lor, episcopii şi preoții se ocupau de „administrarea" păcatelor de după botez în cadrul Bisericii prin Taina Spovedaniei.

Purgarea sau „spălarea" păcatului originar şi acceptarea înlăuntrul Bisericii prin Taina Botezului, precum şi oficierea celorlalte taine au intrat, aşadar, în sfera de responsabilitate a preoților sau episcopilor.

Din această perspectivă, putem spune că, în general, clerul se ocupa de „administrarea" pocăinței în virtutea succesiunii: „Şi Eu zic ție, că tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea şi porțile iadului nu o vor birui. Şi îți voi da cheile Împărăției cerurilor, şi orice vei lega pe pământ va fi dezlegat şi în ceruri" (*Matei* 16, 18-19). Amintim în acest context faptul că, în

Bizanțul creştin, această putere de-a lega şi dezlega, în special în forma ei cea mai extremă a excomunicării, a devenit una din cele mai puternice arme ale episcopatului în exercitarea autorității asupra credincioşilor şi a adversarilor de ordin politic sau teologic.

În termeni cu totul similari vorbeşte şi K. Ware atunci când distinge cele două tipuri de autoritate spirituală în cadrul Bisericii: pe de-o parte cea eclezială, exterioară – reprezentată de episcopi şi preoți –, adică „succesiunea apostolică" a ierarhiei, şi autoritatea harismatică sau profetică, interioară dată de „lanțul de aur al sfinților" (Sf. Simeon Noul Teolog), un fel de *continuum* al părinților duhovniceşti.

Rezumând considerațiile de mai sus, vom spune că, părintele duhovnicesc e, în mod esențial, „non-instituționalizabil", ceea ce înseamnă că el nu este numit printr- un act formal al ierarhiei oficiale. De altfel, aşa cum am văzut îndrumarea spirituală la Părinții pustiei nu era legată de un oficiu bisericesc anume.

În acest sens Paladie ne informează cu privire la faptul că, dintre cei cinci mii de asceți care trăiau în pustia Sketis-ului, numai opt erau preoți: „În acest munte (este vorba de muntele Nitriei, adică pustia Sketis numită ulterior Wadi Natrun – n.n.) locuiau bărbați ca la cinci mii, cu diferite moduri de viețuire...", şi mai departe Paladie ne spune că aici se afla o biserică mare în care „se aflau opt preoți".

Fără îndoială că majoritatea Părinților deşertului au fost laici, deoarece monahismul nu avea în secolul IV un statut canonic fix. De abia odată cu dezvoltarea organizării bisericeşti şi întărirea structurilor administrative centralizate, monahismul îşi pierde în mare măsură independența, dar nu şi forța lui originară, în special după decizia Sinodului IV Ecumenic de la Chalcedon (Canonul 4, „Despre faptul că monahii nu trebuie să facă ceva ori să întemeieze o mănăstire contrar avizului episcopului, nici să primească griji lumeşti") potrivit căreia asceții trebuiau să se supună autorității episcopului: „Cei care duc în chip adevărat şi sincer viața singuratică (monahală) să se învrednicească de cinstea cuvenită. Dar fiindcă unii care se folosesc de haina monahală, tulbură treburile bisericeşti şi cele civile, umblând cu indiferență prin oraşe şi îndeletnicindu-se cu constituirea de mănăstiri pentru ei înşişi, s-a hotărât ca nimeni nicăieri să nu mai zidească ori să formeze vreo mănăstire ori casă de rugăciune fără avizul episcopului oraşului. Iar monahii din fiecare oraş şi sat să se supună episcopului

şi să îmbrățișeze liniştirea (isihia), şi să ia aminte doar la post şi rugăciune, stăruind în locurile în care au fost rânduiți, şi să nu tulbure ori să se amestece în afacerile bisericeşti şi lumeşti lăsându-şi mănăstirile lor, afară numai dacă li s-ar porunci pentru vreo nevoie oarecare de către episcopul oraşului. Iar în mănăstiri să nu se primească niciun sclav ca să se facă monah fără avizul stăpânului său. Iar cel care încalcă această hotărâre a noastră am hotărât să fie excomunicat, ca să nu fie hulit numele lui Dumnezeu. Aşadar, episcopul oraşului trebuie să aibă purtarea de grijă de care e nevoie a mănăstirilor".Prin „canoanele 4, 8, 18, 23 şi 24 Sinodul de la Chalcedon a urmărit însă şi reforma monahismului, aceste hotărâri fiind o piatră de hotar în istoria ascetismului în Răsărit şi implicit a spiritualității răsăritene. Scopul fățiş urmărit prin aceste canoane e acela de a-i închide şi izola pe monahi în mănăstiri scoțându-i din oraşe, de a le anula independența şi unitatea de mişcare autonomă supunându-i autorității episcopale".

Aşa cum sugeram mai sus relația dintre mişcarea ascetică din pustia egipteană şi instituția ecleziastică din secolul IV poate fi abordată plecând de la *Viața Sf. Antonie*.

În primul rând ceea ce trebuie să spunem e faptul că, în secolul IV mişcarea ascetică era plasată la periferia, şi nu în centrul Bisericii. După cum ştim *Viața Sfântului Antonie cel Mare* idealiza un ascetism extrem, de tip anahoretic, practicat departe de comunitățile creştine aflate sub autoritatea pastorală a episcopilor. Exista o diferență majoră între comunitatea laică creştină aflată sub conducerea unui episcop şi comunitățile ascetice al căror mod de viață, *par excellence*, harismatic era perceput ca fiind opus modului instituțional al autorității.

De abia, în sec. IV-V vom găsi primele încercări ale clerului de-a standardiza şi reglementa practicile ascetice ale monahilor. De asemenea, tot în această perioadă asistăm, aşa cum au remarcat unii exegeți, la o asimilare a funcțiilor episcopale de către asceți. În acest caz, vedem cum în cadrul episcopatului îşi face apariția discursul ascetic, deoarece comunitățile laice au adoptat ascetismul ca un mijloc legitim pentru autoritatea bisericească.

În orice caz marginile în care asceții au crezut că se pot retrage pentru a scăpa de lume au început să devină oscilante, deoarece ei s-au văzut în mod progresiv constrânşi să reia legătura cu centrul pentru a participa într-o oarecare măsură la „strategia de incluziune" (D. Brakke) inițiată de episcopul din

Alexandria. Însuşi Sf. Atanasie a fost foarte devreme conştient de această putere silențioasă a mişcării ascetice, dar atractivă atât pentru elite urbane, cât şi pentru masele de creştini.

Asceții n-au putut deci evita posibilitatea de-a se găsi confruntați într-un fel sau altul cu instituția ecleziastică: „Biserica avea nevoie de ei în mod sigur, dar şi ei, aveau nevoie de Biserică". Lăsând la o parte aceste aspecte care țin mai curând de strategii ecleziastice vom reveni în continuare la problema raportului dintre cele două tipuri de autorități, cea a ascetului, respectiv cea a episcopului.

Aflăm, de pildă, din *Apophtegmata Patrum* că, episcopul din Raito l-a hirotonit pe avva Mateos fără consimțământul acestuia, iar la cină episcopul a spus noului preot: „<Iartă-mă, avva, ştiu că nu-ți doreai acest lucru, dar am îndrăznit să-l fac, ca să fiu binecuvântat de tine>". Bătrânul i-a zis cu smerenie: <Sigur, nu-mi prea doream asta, dar cel mai mult mă întristează faptul că trebuie să mă despart de fratele care este cu mine. Nu pot face singur toate rugăciunile>. Episcopul îi zice: <Dacă ştii că-i vrednic, eu îl hirotonesc>. Avva Matoes răspunde: <Nu ştiu dacă-i vrednic, ştiu doar că este mai bun decât mine >. L-a hirotonit şi pe el. Dar amândoi au adormit întru Domnul fără să se fi apropiat de altar pentru împlinirea jertfei, căci bătrânul zicea: <Am încredere că Dumnezeu nu mă va judeca prea aspru fiindcă, deşi preot, nu fac euharistia, dar hirotonia este pentru cei neprihăniți>".

Această apoftegmă ilustrează câteva elemente care au complicat relația dintre episcopii bisericilor locale şi multitudinea de asceți din pustia egipteană. În primul rând, episcopul recunoaşte autoritatea spirituală a ascetului atunci când spune că îşi dorea binecuvântarea lui. Pe de altă parte, ascetului îi e frică că hirotonirea îl va „rupe" de ceilalți frați ne-hirotoniți („...cel mai mult mă întristează faptul că trebuie să mă despart de fratele care este cu mine..."), precum şi de faptul că această hirotonire în ochii avvei Matoes s-ar interfera cu practicile lui ascetice („Nu pot face singur toate rugăciunile"). Mai mult, avva Matoes refuză să săvârşească euharistia („...deşi preot, nu fac euharistia...") din cauza unei mari smerenii („...hirotonia este pentru cei neprihăniți..."). De asemenea, dintr-o altă apoftegmă aflăm cum avva Teofil, arhiepiscopul din Alexandria s-a dus odată la Sketis cerându-i avvei Pambo să „spună un cuvânt papei, care să-i fie de folos", iar

bătrânul i-a răspuns: „Dacă nu-i este de folos tăcerea mea, nici cuvântul meu nu-i poate fi”.

Pornind de la cele două apoftegme putem spune că, asceții hirotoniți din pustia egipteană au dobândit o acceptare crescândă în rândul ucenicilor lor, episcopii bisericilor oficiale rămânâd situați pe un plan secundar. În ciuda acestui faptdeși, Sf. Atanasie a încercat să stabilească o relație mult mai echilibrată între ierarhia episcopală din Alexandria şi comunitățile de asceți din regiunile deşertului, deoarece „monahul ar putea avea autoritatea episcopului devenind el însuşi episcop, iar episcopul ar putea avea autoritatea monahului trăind ca un învățător ascetic” (D. Brakke). Aceaşi idee o exprimă şi G. Demacopoulos atunci când afirmă faptul că, episcopul din Alexandria „a luptat să echilibreze tensiunea dintre idealismului ascetic şi realitățile Bisericii seculare”[29], deşi pledoaria sa evidențiază o Biserică centrată mai ales pe episcop şi preoți, dar care recunoaşte în acelaşi timp autoritatea monahului. Spre deosebire de D. Brakke, G. Demacopoulos vorbeşte, însă, de o „ambivalență” cu privire la criteriile autorității spirituale. Această ambivalență este prezentată, de pildă, în *Viața Sf. Antonie*, ca provenind, pe de-o parte, din forța duhovnicească a sfântului şi, prin urmare, autoritatea lui în probleme de ordin duhovnicesc şi pastoral. Pe de altă parte, Sf. Atanasie prezintă în biografia legată de Sf. Antonie faptul că, episcopatul niceean reprezintă singura sursă în ceea ce priveşte interpretarea biblică şi doctrinară a Bisericii. Pe scurt, în termenii lui Demacopoulos, „Sf. Atanasie evidențiază două seturi de criterii pentru autoritatea spirituală: una ascetică, iar cealaltă clericală”.

În ciuda acestui fapt, aşa cum aflăm din *Viața Sf Antonie* în ciuda faimei extraordinare pe care o avea în rândul creştinilor, sfântul se supunea el însuşi episcopului: „Pe lângă aceasta era şi blând şi plin de smerită cugetare. Şi fiind aşa, cinstea rânduiala Bisericii şi mai presus de orice socotea pe orice cleric mai presus de sine în cinste. Nu se ruşina să-şi plece capul în fața episcopilor şi preoților. Iar de venea vreodată vreun diacon la sine pentru vreun folos, cele de folos i le spunea, iar rugăciunea o lăsa pe seama lui. Şi nu se ruşina să învețe şi el de la alții”.

Din textul de mai sus vedem cum unul din cei mai renumiți asceți, o autoritate incontestabilă în probleme de ordin spiritual, se supune el însuşi clerului inferior, şi anume, unui diacon.

Imaginea Sf. Antonie se complică în măsura în care el e perceput ca un model de urmat, un exemplu de desăvârşire spirituală, dar şi ca un învățător. De pildă, D. Brakke îl înfățişează pe avva Antonie mai mult ca un exemplu decât ca un *didaskalos*, deoarece episcopul din Alexandria era suspicios şi rezervat față de orice tip de învățător academic.

Dimpotrivă, Ph. Rousseau a pus la îndoială această interpretare, sugerând că Sf. Atanasie l-a portretizat adesea pe avva Antonie ca un tip al învățătorului ascetic a cărui sarcină principală era împărtăşirea cunoaşterii celorlalți. Cu toate acestea, biografia sfântului este destul de neclară în ceea ce priveşte extinderea autorității spirituale a Sf. Antonie în Biserica mai largă. Într-adevăr, Ph. Rousseau notează pe bună dreptate că în timpul călătoriei sfântului la Alexandria, avva Antonie învața laicii cu aprobarea episcopilor: „Şi mințind odată nişte arieni că el cugetă aceleaşi ca ei, s- a supărat şi s-a mâniat împotriva lor. Apoi, rugat de episcopi şi de toți frații, a coborât din munte şi venind în Alexandria, i-a dat pe față în predici pe arieni, spunând că erezia lor e cea mai rea şi înainte mergătoarea lui Antihrist".

De aici putem deduce faptul că, pe de-o parte Sf. Atanasie confirmă experiența ascetică a avvei ca sursă legitimă a autorității, dar pe de altă parte, episcopul exploatează această experiență într-un mod care-l subordonează pe avva Antonie (şi prin extrapolare pe toți asceții) clerului. Pe scurt, avem de-a face cu o tensiune între un criteriu ascetic şi unul non-ascetic în ceea ce priveşte problema autorității spirituale.

Această tensiune se reflectă în mod destul de clar şi în corespondența lui Sf. Atanasie. Amintim în acest sens *Epistola către Dracontius*, care în opinia noastră e cât se poate de relevantă. Dracontius un egumen, foarte probabil din Nitria, a fost ales în funcția episcopală în anul 353. Această alegere nu a fost bine văzută de confrații săi, care l-au avertizat asupra faptului că, în calitate de episcop el ar pierde multe din darurile sau harismele vieții ascetice. Luând în seamă sfatul lor, Dracontius a refuzat funcția episcopală reîntorcându-se în comunitatea ascetică.

Din această scrisoare vedem cum clerul este perceput ca fiind principalul agent al harului lui Dumnezeu şi singura autoritate pe pământ. Simplu spus, fără cler nu există Biserică, deoarece prin taina Botezului toți oamenii sunt uniți ca membri ai Bisericii, şi doar clerul poate săvârşi tainele. Atanasie nu a definit niciodată în termeni

foarte clari criteriile cu privire la autoritatea spirituală. *Viața Sf. Antonie* sugerează că experiența ascetică a fost sursa autorității sfântului. Dar s-ar putea aplica această experiență asupra tuturor? Când Atanasie evidențiază sfințenia lui Antonie, el fără nicio îndoială câştigă respectul comunităților de asceți, dar totodată el afirmă cît se poate de clar faptul că, propria lui autoritate derivă din harul preoției.

Cu alte cuvinte Sf. Atanasie îl prezintă pe avva Antonie ca pe un om format în mod deplin din punct de vedere ascetic şi spiritual, capabil să-i îndrume şi să-i formeze pe ucenicii lui. În cea mai mare măsură avva Antonie îşi formează şi instruieşte ucenicii prin exemplu. Aşa cum aflăm din viața lui, sfântul a petrecut 20 de ani în singurătatea ascetică înainte ca el să-i învețe pe ucenicii săi spirituali calea ascetică. Aşadar, potrivit Sf. Atanasie, autoritatea spirituală a Sf. Antonie derivă din anii îndelungați de luptă împotriva patimilor.

Din această perspectivă, capitolele 16-43 din *Viața Sf. Antonie* (aproape o treime din tot textul) conține apelul sfântului către ucenicii lui de-a urma viața duhovnicească. Am putea descrie această *oratio* ca fiind prin excelență un manual de viață ascetică. Prin vocea Sf. Antonie, episcopul din Alexandria vrea să ne prezinte un exemplu de formare ascetică, deoarece scopul cuvântării este acela de a permite ucenicilor să crească din punct de vedere spiritual. Sf. Antonie încurajează progresul în renunțare, avertizează împotriva patimilor, instituie mecanisme pentrut a evita păcatul, şi oferă mai multe strategii pentru lupta şi combaterea demonilor. Importanța acestui text stă în forța lui spirituală, în faptul că, avva Antonie vorbeşte cu o autoritate divină, iar cuvintele lui îmbunătățesc în mod direct condiția şi starea spirituală a celor care îl ascultă – acesta fiind unul din *télos*-ul autorității spirituale.

Detaliind forța spirituală a Sf. Antonie, episcopul alexandrin legitimează vocația ascetică a sfântului, precum şi obligațiile celorlalți asceți de-ai urma exemplul.

De aceea, ambivalența aparentă a Sf. Atanasie privind criteriile autorității spirituale ne apare, în acest caz, destul de curioasă. În acest context ne întrebăm în mod legitim dacă arhiepiscopul din Alexandria înțelege că, experiența ascetică este o sursă legitimă de autoritate, sau crede faptul că, toți asceții inclusiv Sf. Antonie sunt supuşi clerului? Şi dacă sunt supuşi clerului omit ei în totalitate intenția de a deține o funcție pastorală față de ucenicii lor? Răspunsul Sf. Atanasie la aceste întrebări se dovedeşte de multe

ori a fi destul de inconsistent. În mare parte, această indecizie apare din tensiunea între cele două modele distincte de îndrumare spirituală pe care le-am evocat mai sus, şi anume, un model orientat clerical, în virtutea căruia un episcop stabileşte doctrina conformă Bisericii, şi modelul harismatic al relației dintre un părinte spiritual şi ucenicul său bazat pe experiența ascetică.

În cadrul acestui model o pondere impresionantă o deține experiența ascetică. Să ne aducem aminte că, Sf. Antonie nu-şi asumă rolul de părinte spiritual decât în urma unui lung travaliu duhovnicesc – aproape douzeci de ani – marcat de lupte ascetice, această experiență ascetică fiind de fapt sursa care legitimează autoritatea lui spirituală.

Astfel, Sf. Atanasie prin exemplul Sf. Antonie reafirmă că, „această experiență ascetică reprezintă o precondiție esențială pentru o îndrumare spirituală de succes". Pe scurt, viziunea teologică şi ascetică a Sf. Antonie a fost promovată de exemplul ascetic al bătrânului. În acest context putem spune că, „autoritatea spirituală la asceții din pustia Egiptului a fost în primul rând profund personală, iar aceasta nu consta în funcțiile lor, ci mai curând în modul lor de viață profund ascetic, care prin disciplina *askesis*-ului lor au dobândit statutul de *abbas*". Este ceea ce am semnalat mai sus a fi trăsătura de bază la Părinții pustiei, şi anume că, asceții mai puțin experimentați duhovniceşte au învățat de la cei mai avansați scopurile şi practicile ascetice de bază. Această relație de îndrumare spirituală reprezintă, în esență, un mod de asumare şi iubire a ucenicului de către părintele său duhovnicesc.

În acest context accentuăm ideea potrivit căreia, asceții din pustia egipteană „nu sunt idoli ai puterii, ci icoane ale iubirii sublime": „Spuneau, despre avva Macarie cel Mare, că a devenit, cum scrie în Scriptură, un *dumnezeu pe pământ*, căci aşa cum Dumnezeu acoperă lumea, tot aşa avva Macarie acoperea greşelile pe care le vedea, prefăcându-se că nu le vede, şi pe cele pe care le auzea, prefăcându-se că nu le aude".

Acești bătrâni din secolul IV, care s-au retras din mijlocul societății în pustia Egiptului au dobândit o autoritate spirituală considerabilă printre contemporanii lor. În percepția populară, asceții deşertului s-au bucurat în mod clar de un prestigiu spiritual remarcabil, astfel încât, sfatul lor era adesea căutat atât, în probleme de ordin spiritual cât, şi în probleme de ordin social sau politic. Respingând în totalitate structurile umane cotidiene şi

renunțând aproape în mod provocator la instituțiile lumeşti, ei au reprezentat în mod paradoxal un alt model de putere, şi anume, de ordin harismatic.

După cum ştim, în secolele II-IV, teoria succesiunii apostolice a apărut pentru a legitima atât autenticitatea învățăturii creştine, cât şi puterea sau autoritatea episcopală. Deşi, inițial a fost folosită pentru a marginaliza abaterile teologice, ulterior succesiunea apostolică a întărit poziția clerului, datorită autorității de care dispunea, şi care e dată de harul Duhului Sfânt. Ca atare, episcopul hirotonit este înzestrat în mod tainic cu o autoritate sau putere pastorală şi spirituală pentru a servi ca îndrumător al turmei sale.

După convertirea împăratului Constantin, problema formării spirituale a devenit din ce în ce mai importantă pentru toate comunitățile creştine. Acest lucru s-a datorat şi faptului că, dezbaterile teologice din secolul IV (de pildă, arianismul) au fost mult mai periculoase decât acelea din secolele anterioare. Astfel, începând cu secolul IV, comunitățile de asceți din Egipt, precum şi din alte părți (Palestina, Gaza s.a.) au înțeles experiența ascetică, şi nu hirotonirea, a fi standardul pentru îndrumarea spirituală. De exemplu, avva Ammona a insistat că, autoritatea derivă în primul rând din progresul ascetic care se face în deplină retragere şi izolare de lume. De aceea, pentru avva Ammona hirotonirea nu reprezintă semnul exclusiv al autorității spirituale aşa cum era pentru creştinii care trăiau în lume. Mai mult, el niciodată nu menționează clerul sau hirotonirea în niciuna dintre scrisorile sale către ucenici. Dacă experiența ascetică a fost cel mai important criteriu pentru avva Ammona, ca şi pentru ceilalți asceți, acesta nu a fost singurul criteriu sau fundament pentru o îndrumare spirituală eficientă. În acest context, avva Ammona le reaminteşte ucenicilor săi că el a fost ucenicul Sf. Antonie cel Mare, ceea ce înseamnă că, dobândirea statutului de părinte spiritual a fost în mod direct legată de subordonarea la un astfel de om sfânt.

Un alt semn al autorității spirituale în tradiția ascetică a fost discernământul (*diakrisis* în greacă şi *discretio* în latină). În epistolarul său, avva Antonie aminteşte cazuri de asceți care după mulți ani de retragere şi izolare lumească au căzut tocmai din lipsa discernământului. Potrivit avvei Ammona discernământul reprezintă darul spiritual care separă ascetul tânăr, mai puțin exersat în viața ascetică, de cel bătrân. Atât pentru avva Antonie, cât şi pentru avva

Ammona discernământul apare ca un rezultat al experienței duhovnicești, al exercițiului ascetic şi al rugăciunii.

Începând, însă, cu secolul V odată cu definirea ortodoxiei trinitare şi hristologice „harismele ascetismului au luat cele două forme clasice ale anahoretismului şi chinovialismului; prin aceasta monahismul a fost instituționalizat intrând sub controlul ferm al episcopatului".

În încheiere, vom mai adăuga că, cele două tipuri de autorități, cea „administrativă şi harismatică" (F. Neyt) sau „instituțională şi profetică" (K.Ware) nu se exclud reciproc. Compatibile până la un punct, ele se pot intersecta, deoarece un episcop sau preot pot să-şi asume la un moment dat rolul unui părinte duhovnicesc. Credem că, în această privință, trebuie să optăm pentru o *via media* între cele două dimensiuni ale Bisericii.

Prin joncțiunea şi interacțiunea lor, ele „lucrează împreună asemenea celor două aripi ale unei păsări", echilibrându-se şi completându-se reciproc. Dacă paternitatea spirituală a Părinților deşertului nu reprezintă o instituție în sensul eclezial al termenului putem spune că, prin caracterul ei profetic şi harismatic ea completează indelebil caracterul instituțional al Bisericii fără să se asimileze acestuia.

Acest „caracter bifrons" al Bisericii definit atât de episcop, cât şi de ascet – cei doi poli ai unui aparent paradox bidimensional –, realizează, de fapt, dimensiunea comunitară a Bisericii, constant afirmată în fiecare dintre lucrările şi slujirile sale.

În definitiv, autoritatea în Biserică vine de la Duhul Sfânt, şi aceasta este sinergică nu tiranică, astfel încât, cei doi versanți ai Bisericii sunt esențiali pentru dreapta şi deplina funcționare a „Corpului lui Hristos".

PREMISELE VIEȚII DUHOVNICEŞTI MÂNTUIREA ŞI ÎNDUMNEZEIRE A OMULUI

În genere, putem spune că, pentru a exista viață duhovnicească, la fel ca şi în viața naturală, este nevoie de un născător. Din acest motiv, susține Sf. Nicolae Cabasila, era imposibil pentru cineva să aibă o viață duhovnicească înainte de întruparea lui Hristos: „Nimănui nu-i era cu putință să vieţuiască viața dumnezeiască până când nu s-a închegat acest trup fericit".

Din această perspectivă putem spune că, nici Adam cel dinainte de cădere n-a avut această posibilitate, deoarece natura lui creată se găsea la „distanță" din punct de vedere ontologic de natura lui Dumnezeu, încă, cele două firi nu erau unite. Deşi creat „după chipul lui Dumnezeu", adică nu era însăşi viața Duhului Sfânt în care trăieşte trupul lui Hristos şi care a fost dată oamenilor în trupul lui Hristos, care este Biserica, după Cincizecime.

Trăsătura esențială a Sf. Duh se poate defini ca „a fi în altul", ceea ce înseamnă că, în Duhul Sfânt şi prin Duhul Sfânt oamenii au viața duhovnicească (adică au viața Duhului Sfânt). În acest context putem spune că, în ziua Cincizecimii, evenimentul central operat de Sf. Duh este acela al lui „*Hristos în*". Într-un cuvânt, dacă în timpul vieții pământeşti a lui Hristos, ucenicii erau mereu cu Hristos, ei nu erau în Hristos (sau Hristos nu era încă în ei).

Viața duhovnicească poate fi percepută, aşadar, ca viața lui Hristos în sufletele oamenilor. Acest lucru poate fi înțeles şi mai bine dacă recurgem la analogia care se poate face între aramaicul nefesh (viață) şi nafash (suflet) care provine din rădăcina cuvântului nefesh. În aramaică nefesh înseamnă viață sau respirație, ceea ce înseamnă că viața este un fel de respirație veşnică.

De asemenea, aramaicul ruah înseamnă suflu, duh, astfel încât, putem spune că, având o viață duhovnicească (adică omul asimilează în sufletul său pe Sf. Duh), sufeltul respiră suflarea veşnică a lui Dumnezeu. De exemplu: Matei 25, 45-46: „Adevărat zic vouă: Întrucât nu ați făcut unuia dintre aceşti prea mici, nici Mie nu Mi-ați făcut. Şi vor merge aceştia la osânda veşnică , iar drepții la viața veşnică".

În acest sens, raiul nu este neaparat o răsplată pentru faptele bune, ci starea celor ce respiră deja Duhul Sfânt şi care din „morţi" au devenit „vii". În acelaşi fel pot fi citite şi textele de la Ioan 3,36: „Cel ce crede în Fiul are viaţă, adică respiraţie veşnică"; Ioan 4,14: „Apa pe care I-o voi da Eu se va face într-însul izvor de apă săltătoare spre viaţa, adică spre respiraţia veşnică"; Ioan 5,24; Ioan 3,15; Ioan 6, 47.

Prin moartea pe cruce Hristos ne transmite viaţa duhovnicească, adică viaţa Duhului Sfânt. De pildă, la Ioan 19,30: ultimul cuvânt al lui Iisus pe cruce, după care, într-adevăr, nu mai poate urma altul: „Săvârşitu-s-a. Şi, plecându-Şi capul, Şi-a dat duhul (*paredoken to pneuma* – şi-a încredinţat, şi-a transmis/dat duhul)".

Paredoken are aceeaşi rădăcină cu paradidonai, care înseamnă tradiţie (gr. *paradosis*). Or, noi ştim că, Sf. Tradiţie este viaţa Sf. Duh în Biserică (V. Lossky).

La Marcu 15,37, Luca 23,46 şi Matei 27,50 această expresie se traduce prin „s-a stins", „a murit". Ca o mică paranteză, se ştie că, potrivit unei decizii din secolul IX, Hristos pe cruce nu trebuie niciodată reprezentat cu ochii închişi, ci numai deschişi, deoarece acesta este semnul iconografic al victoriei sale asupra morţii.

Omul dinainte de căderе nu era încă în stare să primească unirea ipostatică şi să-şi găsească în adevărata lui viaţă, adică viaţa duhovnicească deplină. Distanţa dintre firea umană şi cea divină a luat dimensiuni tragice după cădere. Alegând să trăiască nu cu/din suflarea lui Dumnezeu, ci autonom, omul a dat existenţă şi viaţă păcatului.

Trei sunt lucrurile care-l separă pe om de Dumnezeu, acestea reprezentând tot atâtea obstacole în calea vieţii duhovniceşti: firea, păcatul şi moartea. Pe toate acestea însă Hristos le-a desfiinţat unul după altul: firea prin Întrupare, păcatul prin moartea pe Cruce,iar moartea prin Înviere (cf. Sf. Nicoale Cabasila).

În trupul lui Hristos funcţionează noile simţiri spirituale divino-umane, vederea spirituală, gustarea spirituală etc, El devine noul „model" al umanităţii, sau Noul Adam.

Omul a fost creat (plăsmuit, modelat) după chipul lui Hristos, ceea ce înseamnă că, omul trebuie să ajungă la măsura vieţii lui Hristos. Adam a fost „modelul" natural al descendenţilor lui, iar prin naşterea lor biologică, oamenii poartă înfăţişarea adamică, forma şi viaţa adamică, funcţiile lui biologice şi

psihosomatice. Hristos prin Întrupare a remodelat şi recreat în El „modelul" adamic, a creat un nou „model" spiritual de om. A fost noul Adam, noul născător al umanității.

Creştinismul îl instituie pe om în condiția de fiu al lui Dumnezeu, astfel încât, Hristos refuză înțelegerea oamenilor ca ființe naturale: filiația naturală care îi circumscrie pe oameni strict în ordinea naturală şi omenească, adică în ordinea generațiilor, cf. textelor de la Matei 1,1-16 şi Luca 3,23-38 (Iosif, fiul lui Eli, fiul lui Matat, fiul lui Amos etc e anulată în mod brutal/vehement de Hristos).

Iisus Hristos spune despre El Însuşi: „Eu nu sunt din lume": această afirmație trebuie aplicată şi la om, la adevărata sa esență. Aceasta înseamnă că, omul nu este numai o ființă naturală, el nu este în ultimă instanță fiul tatălui său biologic, deoarece şi el la rândul său, asemenea lui Hristos este „fiu al lui Dumnezeu".

Expresia „sunteți fii ai lui Dumnezeu" (Luca 6,35; Matei 5, 44-45) dezvăluie adevărata identitate a oamenilor, iar această identitate implică substituirea genealogiei naturale cu o genealogie divină. În textul de la Matei 23,9 („Şi tată al vostru să nu numiți pe pământ, că Tatăl vostru unul este, cel din ceruri") vedem cum toate legăturile pământeşti şi familiale sunt „anulate", golite de conținutul lor.

Marcu 3,23-35; Matei 12, 48-50; Luca 8,19-21: întrebarea pe care Hristos o adresează celor care-l anunță că mama şi frații săi sunt afară : „Cine este mama şi frații mei? Şi privind spre cei ce şedeau în jurul lui a zis < Iată mama Mea şi frații Mei. Pentru că oricine va face voia lui Dumnezeu acesta este fratele Meu, sora Mea şi mama Mea>". Avem de-a face aici cu o „dizolvare" a genealogiei naturale a oamenilor în folosul genealogiei divine.

Mai mult, această genealogie divină pe care Hristos a revelat-o oamenilor drept una care constituie adevărata lor natură, contestă toate preocupările omeneşti. La afirmația „Doamne, dă-mi voie întâi să merg să îngrop pe tatăl meu", Hristos răspunde: „lasă morții să-şi îngroape morții".

Viața aceasta prezentă/terestră e asemănată de Sf. N. Cabasila cu „viața obscură şi nocturnă" pe care o trăieşte embrionul în pântecele matern pregătindu-se pentru naşterea sa: „...aici pe pământ se naşte prin durerile facerii omul lăuntric, omul cel nou, cel zidit după chipul lui Dumnezeu, fiind ca un făt în pântecele maicii sale, iar după ce a prins formă deplină se naşte aşa-zicând a doua oară

pentru cealaltă lume, desăvârşită şi neveştejită.Căci după cum copilul trăieşte în pântecele maicii sale la întuneric, plutind şi pregătindu-se astfel după legile firii pentru viaţa plină de lumină a menirii lui normale de aici de pe pământ, tot aşa stau lucrurile şi în cele duhovniceşti...Explicaţia stă în faptul că adevărata viaţă, pentru făt, nu este aceea din întunericul pântecelui mamei, ci pe el îl aşteaptă alta, cea viitoare" (Despre viaţa în Hristos, EIBMBOR, 2001, pp. 22-23). Cu alte cuvinte, naşterea biologică reprezintă pregătirea naşterii reale în Hristos, deoarece omul adevărat se naşte prin naşterea lui Hristos.

Câteva deosebiri între naşterea biologică şi cea duhovnicească ne ajută să înţelegem mai bine această idee:

- în naşterea biologică, născutul se diferenţiază de născător, iar în naşterea duhovnicească, născătorul se uneşte cu născutul (Hristos dă omului viaţa Lui)
- în naşterea biologică, născătorul dă copilului posibilitatea de a se individualiza (de a-şi crea ochi şi mădulare asemenea celor ale sale), în timp ce în naşterea duhovnicească, Hristos dă omului proprii Săi ochi şi propriile Lui mădulare (cf. P. Nellas, Omul-animal îndumnezeit).

Potrivit Sf. N. Cabasila, prin Botez, Mirungere, Euharistie omul se încorporează în Hristos, primeşte viaţa duhovnicească, care este una hristocentrică şi hristomo rfă.

Potrivit Sf. N.cabasila „tatăl găseşte pe feţele noastre însăşi forma (chipul) Fiului" Său şi „recunoaşte în noi mădularele Celui Unul-Născut" al Său. Viaţa duhovnicească e tocmai viaţa în Hristos (de aceea, titlul lucrării Sf. N. Cabasila nu e întâmplător) sau viaţa lui Hristos în noi. Esenţa vieţii duhovniceşti este redată de expresia Sf. Pavel: „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (gal 2,20). Adevărul omului constă în deiformitatea sau mai exact în hristomorfismul şi hristocentrismul lui. Pe scurt, toată antropolgia ortodoxă este fundamentată pe hristologie.

TRAIREA VIETII DUHOVNICESTI: HRISTIFICARE A OMULUI PRIN COMUNIUNEA CU HRISTOS

„A fi unit cu Hristos este cu putință pentru toți cei ce trec prin toate câte a trecut Hristos, şi suferă toate şi devin toate câte a suferit şi devenit El" (Sf. N. Cabasila).

„De aceea chipul acesta (al lui Hristos – n.n) se numeşte şi pecete, pentru că le însemnează cu chipul împăratului şi întru asemănare cu Dumnezeu...Sf. pavel vorbeşte câteodată că Hristos lasă în sufletele oamenilor tiparul înfățișării şi al formei Sale, iar altădată îi îmbracă pe creştini precum cu o haină. Astfel se zice despre cel trecut la legea creştină că <s-a îmbrăcat întru Hristos> şi s-a botezat: <Fiii mei, pentru care sufăr durerile naşterii, până în clipa în care Hristos va lua chip în voi> (Gal 4,19). Tot Sf pavel scrie către Galateni următoarele: <Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați şi îmbrăcat> (Gal 3,27). Aurul, argintul şi arama, câtă vreme se înmoaie sub puterea focului, ne lasă să vedem numai materia goală, de aceea li se şi spune fiecăreia pe nume: aur, argint şi aramă. Dar de îndată ce aceste materii îşi primesc o anumită formă sub bătăile ciocanului, atunci nu mai sunt o materie goală, ci au luat deja o formă – aşa cum se aşează haina pe corp – şi din clipa aceea i se iveşte o numire nouă: acum avem o statuie sau un inel, iar aceste vorbe nu mai arată materia, ci numai soiul şi forma. Poate că chiar din această pricină, fericita zi a Botezului este socotită de creştini ca <*zi a numelui*>, deoarece tocami în această zi suntem născuți din nou şi pecetluiți pentru o nouă viețuire, iar sufletul nostru, care până atunci n-avea nici o formă şi nici o rânduială, îşi ia forma şi conținutul" (Sf. N. Cabasila, Viața în Hristos, p. 51).

În acest context putem spune că, Botezul reprezintă literalmente o nouă naştere în Hristos, adică o nouă creație a omului. De aceea, în continuare vom face câteva referiri succinte la Taina Botezului. După cum se ştie, în Biserica primară Taina Botezului era săvârşită în noaptea pascală, ca parte componentă din prăznuirea anuală a Paştelui. Chiar şi astăzi, mult după ce legătura

dintre cele două slujbe a fost ruptă, ritualurile baptismale şi slujba pascală păstrează încă o pecete de neşters a legăturii şi interdependenţei lor iniţiale (vezi, în acest sens, la Vecernia din Sâmbata Mare – vecernie care era începutul marii privegheri pascale – caracterul baptismal al lecturilor din Vechiul Testament; înlocuirea Trisaghionului – vechiul imn de intrare sau procesiune – prin stihul „Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi-mbrăcat. Aliluia!"; citirea din Noul Testament a textelor baptismale: Romani 6 şi Matei 28 etc).

Din această perspectivă, aşa cum a remarcat Păr. A. Schmemann, „Paştele este cu adevărat împlinirea Botezului, iar Botezul este cu adevărat o taină pascală" (Din apă şi din Duh. Un studiu liturgic al botezului). Creştinul de azi însă nu se mai pune nici pe el, nici Biserica în legătură cu Botezul. Ştie, desigur, că a fost botezat şi că acel botez este o condiţie necesară pentru apartenenţa sa la Biserică, dar această cunoştinţă rămâne abstractă. Spiritualitatea sa nu mai este astfel baptismală, precum era cea a creştinilor de la început. Botezul a încetat pentru creştinul de astăzi să mai fie o realitate permanentă şi o experienţă care să-i ilumineze întreaga viaţă. Un creştin din trecut ştia nu numai la nivel intelectual, dar şi cu întreaga sa fiinţă, că prin Botez a fost pus într-o relaţie radical nouă cu toate aspectele vieţii şi chiar cu lumea însăşi; că a primit, odată cu credinţa, o concepţie radical nouă despre viaţă. Botezul era pentru el punctul de plecare şi, de asemenea, temelia „filosofiei de viaţă" creştine, a unei permanente direcţionări care îl conducea cu fermitate de-a lungul întregii sale existenţe. Astăzi, însă, încetând să mai hrănească spiritualitatea creştină, Botezul şi-a pierdut în mod evident puterea să modeleze concepţia creştină despre lume, adică atitudinile noastre de principiu, motivaţiile şi hotărârile. Aceasta este consecinţa tragică a transformării Botezului într-o ceremonie privată, încetarea de a mai fi inima Liturghiei şi a spiritualităţii Bisericii.

În primele secole creştine Botezul era perceput ca taină a regenerării omului, ca o re-creare, ca integrare în poporul lui Dumnezeu, ca „trecere" de la viaţa veche la cea nouă şi, în sfârşit, ca epifanie a Împărăţiei lui Dumnezeu. Toate aceste înţelesuri care fac Botezul central şi esenţial pentru spiritualitatea şi experienţa creştină primară, astăzi, sunt practic ignorate.

După cum ştim, candidaţii la Botez, numiţi catehumeni, erau introduşi progresiv în viaţa Bisericii (perioada de pregătire

dura între unul şi trei ani, în funcție de diverse tradiții locale) prin ritualuri speciale care includeau exorcisme, rugăciuni, tâlcuiri ale Sfintei Scripturi etc. Această pregătire implica întreaga comunitate, care astfel se pregătea ea însăşi pentru primirea noilor membri. Şi din această pregătire dublă – a catehumenului şi a Bisericii – s-a dezvoltat perioada liturgică prepascală pe care astăzi o numim Postul Mare. Era timpul pregătirii finale şi intensive pentru „nopatea sfântă", al cărei apogeu era mai exact „iluminarea" celor care veneau la Hristos şi căutau salvare şi o nouă viață în El.

Să vedem în continuare modul în care aspirantul la Botez era introdus progresiv în Biserică. Astfel, în Biserica primară, cel care dorea să devină creştin era adus la episcopul bisericii locale de către *naşii* săi, adică acei membri ai comunității creştine care puteau depune mărturie pentru intențiile serioase ale candidatului, pentru caracterul autentic al *convertirii* sale. Convertitul era adus la episcop, care în Biserica primară era clericul, păstorul şi învățătorul comunității creştine locale. Asigurându-se de seriozitatea intențiilor de convertire, episcopul îi scria numele în registrul catehumenilor, apoi făcea de trei ori semnul crucii pe fața catehumenului şi îşi punea mâna pe capul lui. Aceste prime ritualuri, numite *încorporare*, înseamnă că Hristos ia în stăpânire această persoană, o înscrie în „cartea vieții". Catehumenul este acum „încorporat", înscris în Cartea Vieții şi va fi curând „unit cu turma moştenirii lui Dumnezeu". În acelaşi timp el este, de asemenea, învățat despre scopul ultim al Botezului: restaurarea *adevăratei vieți*, viața pe care a pierdut-o în păcat.

Exorcismele: pregătirea pentru Botez sau „catehumenatul" includea *învățături* şi *exorcisme*. Pentru că astăzi, datorită Botezului infantil, instruirea în credința creştină a fost amânată pentru perioada de după Botez, trebuie să vorbim mai întâi de exorcisme, care în ritualul baptismal actual urmează imediat „rugăciunii de primire". În ritualul baptismal, care este un act de eliberare şi victorie, exorcismele dețin un loc important, deoarece prin aceste exorcisme Biserica începe o luptă mortală, a cărei miză ultimă nu constă în explicații sau teorii, ci în viața veşnică sau moartea veşnică. Fie că ştim sau nu, fie că vrem sau nu, suntem implicați într-un război duhovnicesc care durează chiar de la începuturi. De aceea, exorcismele sunt începutul luptei ce constituie dimensiunea primă şi esențială a vieții creştine.

Eliberarea de puterea demonică este începutul restaurării umane. Împlinirea ei însă este Împărăția cerurilor, în care omul a fost primit în Hristos, astfel încât comuniunea cu Dumnezeu şi îndumnezeirea au devenit cu adevărat destinul şi vocația ultimă a omului. În timp ce îl exorcizează pe catehumen, preotul, după povățuirile din rubrica tipiconală „suflă asupra lui de trei ori...la frunte, la gură şi la piept". Suflarea este funcția biologică esențială care ne ține în viață, o funcție care ne face de asemenea dependenți total de lume. Iar lumea este iremediabil *întinată* de păcat, răutate şi moarte. Prin ritul de exorcizare omul a fost restaurat ca ființă liberă capabilă de libertate adevărată – nu aceea pe care o numim libertate şi care de fapt îl transformă pe om într-un sclav permanent al propriilor dorințe şi pofte, ci libertatea de a primi iarăşi viața adevărată care vine de la Dumnezeu şi care conduce la Dumnezeu, libertatea de a face singura alegere cu adevărat liberă şi cu adevărat eliberatoare – aceea a lui Dumnezeu. Această alegere constituie următoarea etapă a slujbei baptismale.

Lepădarea de Satana: acest ritual, ca şi cel care urmează imediat, *mărturisirea lui Hirstos*, are loc de obicei la scurt timp înaintea Botezului propriu-zis, fie în Vinerea Mare, fie în Sâmbata Mare. Astfel, ele constituie sfârşitul şi completarea întregii pregătiri catehetice. „Fiind descins şi desculț cel care vine să se boteze, preotul îl întoarce cu fața spre apus şi, dacă va fi om în vârstă, îşi ridică mâinile în sus". „Spre apus" – apusul este aici simbolul întunericului, al „părții" lui Satana: „Apusul este locul întunericului din lumea aceasta. Satana este întuneric, şi în întuneric îşi are puterea sa; pentru aceasta, privind în chip simbolic spre apus, vă lepădați de acel stăpânitor întunecat şi întunecos" (Sf. Chiril al Ierusalimului, Cateheze mistagogice, EIBMBOR, 2003, p. 343). Catehumenul chiar îl înfruntă pe acesta, pentru că exorcismele l-au făcut liber să renunțe la acela, să-l provoace şi să-l respingă. Această întoarcere spre apus este un act de libertate, prima faptă liberă a omului eliberat de sub robia lui satana.

„Descins şi desculț...îşi ridică mâinile în sus" – catehumenul este deposedat de toate cele care i-au ascuns statutul de rob, care l-au făcut să pară un om liber, fără să-şi cunoască însă robia şi mizeria. Acum însă el *ştie* că era înrobit, el ştie „de la ce rău a fost izbăvit şi spre ce bine se grăbeşte..." (Sf. Ioan Gură de Aur, Cateheze baptismale). Mâinile sale ridicate arată că se predă lui Hristos, că vrea acum să-I fie Acestuia rob, că îşi caută înrobirea,

după Sf. Ioan Gură de Aur, „transformă robia în libertate..., îl scoate din pământul străin şi îl conduce acasă, spre Ierusalimul ceresc”.

Când s-a format ritualul lepădării, semnificația sa era evidentă atât pentru catehumen, cât şi pentru întreaga comunitate creştină. Ei trăiau într-o lume păgână, care era caracterizată de adorarea idolilor, de participarea la cultul împăratului, de adorarea materiei. El ştia nu numai că se leapădă, ci era deplin conştient la ce „cale strâmtă”, la ce viață dificilă şi radical opusă felului de viață al oamenilor din jurul său îl obligă această lepădare. Când lumea a devenit creştină şi s-a identificat cu credința şi cultul creştin, înțelesul acestei lepădări a început treptat să se piardă, încât astăzi este văzută ca un ritual arhai şi anacronic, ca o curiozitate care nu trebuie luată în serios. Creştinii au început să se acomodeze atât de mult cu creştinismul ca parte integrantă a lumii şi cu Biserica pur şi simplu ca expresie religioasă a valorilor lor lumeşti, încât ideea tensiunii şi a conflictului dintre credința lor creştină şi lume s-a diminuat din viața lor. Astăzi, Biserica însăşi şi creştinismul însuşi sunt privite în principal ca mijloace de dobândire a unei vieți lumeşti de succes şi liniştite, ca terapie spirituală pentru rezolvarea tuturor tensiunilor, conflictelor, dând „o pace minții” care asigură succes, stabilitate şi fericire. Tocmai ideea că un creştin trebuie să se *lepede* de ceva şi că acest „ceva” nu constituie câteva fapte evident păcătoase sau imorale, ci, mai presus de toate, o anume viziune asupra vieții, un „set de priorități”, o atitudine fundamentală față de lume. Ideea că acea viață creştină este întotdeauna o cărare strâmtă” şi o luptă – toate acestea au fost abandonate şi nu se mai află în miezul concepției creştine despre viață.

Adevărul înfricoşător este că o covârşitoare majoritate a creştinilor pur şi simplu nu mai văd prezența şi acțiunea lui satana în lume şi de aceea nu sint nevoia să se lepede de „lucrurile lui şi de slujirea lui”. Oamenii de azi nu mai înțeleg idolatria manifestă care se înfiltrează în ideile şi valorile prin care trăiesc şi care le modelează, le determină şi le înrobeşte viețile mai mult decât idolatria fățişă a păgânismului antic.

Lepădarea de satana nu este astfel respingerea figurii mitologice în a cărei existență unii nici măcar nu mai cred. Este respingerea unei întregi concepții despre viață alcătuită din mândrie şi autoafirmare. Prin lepădarea de satana o luptă stă să înceapă, o luptă a cărei miză este fie viața veşnică, fie condamnarea veşnică, iar aceasta înseamnă în ultimă instanță alegerea noastră.

„Şi făcându-se acestea...preotul întoarce cu faţa spre răsărit pe cel care se botează, care ţine mâinile slobode în jos". „Îl întoarce cu faţa spre răsărit" – dacă îndreptarea cu faţa spre apus în timpul lepădării înseamnă confruntarea cu satana şi cu întunericul acesluia, întoarcerea acum spre răsărit înseamnă convertirea omului spre Raiul care era sădit în răsărit, convertirea sa la Hristos, lumina lumii. „Aşadar, după ce te-ai lepădat de satana, scrie Sf. Chiril al Ierusalimului, şi după ce ai rupt cu totul orice legătură cu el şi vechile învoieli cu iadul, ţi se deschide Raiul lui Dumnezeu, pe care l-a sădit Dumnezeu spre răsărit, din care a fost izgonit strămoşul nostru din pricina călcării poruncii. Acest lucru ai închipuit tu când te-ai întors cu faţa de la apus spre răsărit, care este ţinutul luminii" (Sf. Chiril al Ierusalimului, Cateheze..., p. 346).

Cu „mâinile slobode în jos" – răzvrătirea împotriva lui Dumnezeu este acum înlocuită cu predarea, supunerea şi pacea. Acum are declaraţia supunerii faţă de Hristos: „te uneşti cu Hristos? Şi răspunde cel care vine să se boteze sau naşul: Mă unesc cu Hristos (iar această întrebare şi răspunsul sunt repetate de trei ori)".

„Te uneşti cu Hristos?" – termenul grecesc de aici este *sunthazis,* care înseamnă aderare, ataşament şi care este exact opusul lui *apostasis*, folosit pentru lepădare şi al cărui înţeles literal este *renunţare, rupere a legăturii cu*. Formula implică astfel mai mult decât o formă oarecare de „unire" psihologică. Este o declaraţie de ataşament personal faţă de Hristos, de înrolare în rândurile celor care Îi slujesc lui Hristos.

„Apoi îl întreabă preotul: Te-ai unit cu Hristos? El sau naşul răspunde: M-am unit cu Hristos...Şi crezi Lui?...Cred Lui, ca unui împărat şi Dumnezeu". Această hotărâre şi acest jurământ sunt luate o dată pentru totdeauna, deoarece „nimeni care pune mâna pe plug şi se uită înapoi nu este potrivit pentru împărăţia lui Dumnezeu" (Luca 9,62).

În limbajul creştin această hotărâre este numită *credinţă*, iar credinţa (în greacă *pistis*, în latină *fides*) are un înţeles mai adânc decât cel dat de către unii oameni astăzi – acela al asentimentului intelectual faţă de un sistem de doctrine şi ipoteze. Mai presus de toate, înseamnă credincioşie, angajament necondiţionat, apartenenţa totală faţă de cineva care trebuie ascultat şi urmat, indiferent ce se întâmplă.

Catehumenul îşi mărturiseşte credinţa în Hristos ca *Împărat* şi *Dumnezeu*. Cele două titluri nu sunt nici sinonime, nici

repetitive. Să crezi în Hristos ca Dumnezeu nu este suficient, pentru că demonii înşişi cred în El (cf, Iacov 2,19). Să-L primeşti ca Împărat şi Domn înseamnă tocmai dorința şi hotărârea de a-L urma, de a- ți face din întreaga viață o slujire a Lui, dea trăi după poruncile lui.

Să-L mărturiseşti pe Hristos ca Împărat înseamnă că împărăția pe care El a arătat-o şi a inaugurat-o nu este numai o împărăție a unui viitor îndepărtat de „dincolo" şi care astfel nu intră niciodată în conflict şi nu contrazice toate celelalte „împărății" şi orientări lumeşti ale noastre. Noi aparținem acestei împărății aici şi acum, îi aparținem şi o slujim înaintea oricăror altor „împărății". Aparteneța noastră, orientarea noastră către orice altceva din „lumea aceasta" – fie stat. Națiune, familie, cultură sau orice altă „valoare" – este valabilă numai atâta timp cât nu contrazice şi nu mutilează loialitatea noastră primară față de Împărăția lui Hristos.

Apoi catehumenul zice *Simbolul credinței*, adică *Crezul* niceo-constantinopolitan, adoptat la Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325), completat la Sinodul II din Constantinopol (3819, care serveşte de atunci drept mărturisire de credință universală a Bisericii. Acum cunoştințele *despre* Hristos devin cunoaşterea *lui* Hristos, iar adevărul păstrat de Biserică în Tradiția ei devine credința şi viața noului membru al Bisericii. Din acest motiv, până astăzi, când întreaga comunitate citeşte sau cântă *Crezul*, începe nu cu „Credem", ci cu „Cred". Biserica este un trup compus din persoane şi din angajamentele personale ale acestora. Întreaga credință este dată fiecăruia şi fiecare este responsabil pentru întreaga credință. Orice lucru din această credință comună şi neschimbată trebuie să fie împropriat personal de către fiecare, trebuie să devină putere de a-şi transforma viața.

Lepădarea de satana a fost „pecetluită" prin suflarea şi scuiparea asupra lui. Supunerea față de Hristos este acum pecetluită prin închinarea către Sfâna Treime.

„Treimii Celei de o ființă şi nedespărțite" – cunoaşterea lui Hristos este cunoaşterea Tatălui şi a Sfântului Duh, a lui Dumnezeu în Treime. Aceasta este împlinirea întregii cunoştințe şi conținutul însuşi al vieții veşnice.

În încheiere vom spune că, înainte de a fi discurs, teologia autentică e un mod de viață, astfel încât, a *gândi* asemenea Sf. Părinți (în epoca noastră, firește) trebuie să avem *viața* şi acțiunea

lor, asumându-ne teologia la modul integral, deci şi ca mod de viață, iar nu ca simplă practică discursivă.

Plecând de la miezul ei duhovnicesc, iar nu de la periferia lui doctrinară, teologul trebuie să-şi adapteze viața la modul hristic de viețuire, nu doar să însuşească această viețuire pe seama unei gândiri netransfigurate (ori de-a dreptul desfigurate de patimi).